

BRITO Lucas Gonçalves. Emoção e experiência: esboço sucinto acerca da (in)compatibilidade dos conceitos. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 49, p. 71-79, abril de 2018 ISSN 1676-8965

ARTIGO

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/>

Emoção e experiência: esboço sucinto acerca da (in)compatibilidade dos conceitos

Emotion and experience: succinct outline of (in)compatibility of concepts

Lucas Gonçalves Brito

Recebido em: 12.12.2017

Aceito em: 15.02.2018

Resumo: Este estudo se debruça sobre a relação entre a experiência e a emoção enquanto aportes conceituais. A partir do material etnográfico coligido no Centro Espiritualista de Umbanda Pai Joaquim de Angola, em Goiânia – GO, durante um ano de pesquisa, busca-se observar em que medida a noção de experiência vivida de Bruner e Turner (1986) – compreendida como processo vivido, significativo e expressivo – pode ou não ser associada à noção de emoção enquanto um aspecto significativo da pessoa. Busca-se refletir sobre algumas questões, tais como: o conceito de experiência subsume o de emoção ou, inversamente, as formulações sobre a emoção abrangem a experiência? Há, e quais seriam, os pontos de aproximação entre uma antropologia das emoções e uma antropologia da experiência? Seguimos a narrativa de Ângela enquanto a expressão de algumas emoções significativas que emergiram em momentos relevantes vividos por ela dentro do Centro de Umbanda e, à medida que o texto etnográfico desvela a experiência vivida, procuramos esboçar sucintamente as implicações da escolha de um ou outro conceito. **Palavras-chave:** emoção, experiência, narrativa, umbanda

Abstract: This study explores the relation between experience and emotion as conceptual frames. The ethnographic substrate from which the analysis arises was compiled through one-year fieldwork research in Centro Espiritualista de Umbanda Pai Joaquim de Angola (Goiânia-GO). The aim is to observe to what extent the notion of lived experience drafted by Bruner and Turner (1986) may or may not be associated with the notion of emotion as a significative aspect of the person. The article will reflect on the following issues: Does the concept of experience subsume the concept of emotion? Or, conversely, do the formulas regarding emotion embrace the experience? Are there connecting points between anthropology of emotion and anthropology of experience? We follow the narrative of Angela as the expression of some significant emotions which emerged from relevant moments she lived inside the Umbanda religion temple. While the ethnographic text reveals lived experience, we seek to outline briefly the implications of choosing one or another concept. **Keywords:** emotion, experience, narrative, umbanda

Era sábado à tarde, dia de Portal do Céu, atividade de estudos do Centro Espiritualista de Umbanda Pai Joaquim de Angola, em Goiânia - GO. Enquanto acontecia a palestra em uma das salas do Centro, Ângela e o pesquisador conversavam, sentados em um dos bancos do salão do templo¹.

¹ A forma textual deste estudo refere-se a um exercício de percorrer um caminho que evite certa rigidez entre etnografia e teoria. Tendo o objetivo de elaborar um esboço teórico-etnográfico, o resumo torna-se uma espécie de bússola. O texto procura pontos de aproximação entre os conceitos de experiência e

- Eu vim acompanhar uma amiga que não queria vir sozinha e eu acabei ficando. Não conhecia a Umbanda, não conhecia o Centro, tinha preconceito, acha que matava bichinho aqui... E tinha o maior pavor. Eu vinha e não sabia por quê. Fui ficando, ficando, ficando...

Com um sorriso largo, aberto e genuína alegria, Ângela continuou:

- Acho que aqui é o único lugar que se eu entrar e sentar, mesmo nervosa, eu consigo uma tranquilidade, uma paz que eu não sinto em lugar algum. Basta eu sentar aqui, não preciso nem entrar no terreiro, não preciso ir para a corrente. Só eu chegar aqui e ficar aqui quietinha. Me sinto acolhida, entendida. Mas não sei por que que eu vim não. Tanto é que entrei muito em conflito comigo, com o lado racional, de não acreditar, de achar que era hipnose grupal. Então, eu entrei muito em conflito. Hoje eu afasto meu lado racional e tento trabalhar meu lado emocional. Busco só sentir a energia... E eu me senti culpada, que eu estava aqui e duvidava. Eu achava que era a mente das pessoas que criava os fenômenos. E eu acreditava que a minha mente também criaria.

Mesmo referindo-se à sua experiência em termos de oposição entre razão e emoção, Ângela² valoriza o ‘lado emocional’ como um meio que permite a ela passar do polo da mente ao polo da sensação. Ângela, deste modo, associa a mente à razão e parece relegar ao corpo a emoção. Como uma prática umbandista muito importante é chamada de ‘incorporação’, a mente, segundo o que Ângela ressalta, deve ceder lugar ao sentimento.

Para se comunicar ou sentir a presença dos guias espirituais, a pessoa precisa aprender a silenciar o turbilhão dos pensamentos. Conforme a concepção nativa da mediunidade, a mente livre das preocupações cotidianas gera abertura para as impressões intangíveis que podem ser captadas pela consciência da ou do médium. Estas impressões podem ser pensamentos dos guias espirituais e, se a pessoa-médium não estiver receptiva, dificilmente ela apreenderá corretamente a mensagem.

A concepção de que, na prática espiritual, o sentimento ameniza a razão para que a pessoa possa experienciar inteiramente o contato com o intangível, é interessante notar, ressoa com a pesquisa de Rehen (2011) sobre o Santo Daime. Segundo Rehen (2011, p. 127-8), nos coletivos daimistas por ele pesquisados, alguns sentimentos, como amor e alegria, eram considerados “alavancas para se chegar ao lugar onde habitam os seres divinos” e “chaves para o aprendizado”; em vez de dominados pelo pensamento, são os sentimentos que parecem controlar o pensamento. Este elemento da doutrina daimista, registrado por Rehen, causa certa inversão da oposição clássica entre razão e emoção, pensamento e sentimento (Coelho e Rezende, 2011, p. 22). Aqui, o pensamento é, de certo modo, silenciado pelos sentimentos a fim de que os daimistas possam acessar o “astral” e comungar com os seres espirituais.

Ângela, ao narrar, opera com a dicotomia razão/emoção e parece colocar sua dúvida no polo da racionalidade. Para ela, até então os fenômenos mediúnicos

emoção sem, no entanto, esgotar as implicações possíveis dessa aproximação. Neste sentido, como veremos, buscou-se mais apontar um caminho que percorrê-lo inteiramente. Agradeço à Ceres Gomes Victora pelo diálogo e leitura prévia.

² Ângela (pseudônimo), auxiliar administrativa, tinha 42 anos na época da entrevista. A escolha da narrativa de uma mulher decorre da complexidade da experiência vivida por ela e não da associação entre as emoções e o gênero feminino. O que a linguagem de Ângela sobre seus sentimentos revela é bastante distinto: Ângela é uma pessoa que se vê como muito “racional”. Essa assertiva poderia nos levar a questionar as noções biologizantes sobre o feminino como naturalmente emotivo. Ver Lutz (1990). No âmbito deste estudo, tal questão não será desenvolvida.

observados no Centro seriam produzidos pela mente das pessoas, como um estado mental de sugestão ou indução coletiva. Esta questão da dúvida aparece também em outro texto³ e não cabe aqui explorá-la. Ressalto que a dúvida de Ângela, quando inicialmente visitava o Centro, está ligada a emoções tais como angústia, receio, pavor, as quais, por sua vez, parecem associadas ao preconceito e desconhecimento do que acontece dentro do Centro de Umbanda a que ela recentemente havia chegado. Essas emoções foram paulatinamente sendo substituídas pela tranquilidade, associadas ao sentimento de acolhimento e paz que Ângela não encontrava em outros lugares. Não obstante, essa passagem de emoções aflitivas para outras, mais amenas, apresenta um momento de experiência intensificada, como se vê a seguir.

- Eu estava sentadinha e, durante a atividade, eu pedi a Deus que se eu estivesse sendo alienada, que se eu estivesse sendo manipulada, que se fosse uma loucura, uma coisa da minha mente, que eu recebesse um sinal. Mas que se realmente existisse essa energia, mas se realmente existisse Deus, mas se realmente existisse Pai Joaquim, se isso fosse real, que eu tivesse um sinal. E assim eu conversava comigo, decidindo que se eu tivesse um sinal, eu ficaria no Centro; se não, eu largaria. Sabe quando televisão sai do ar, que fica tudo chuveiro? Eu fiquei simplesmente daquele jeito. Eu entrei num desespero tão grande. “Meu Deus, eu estou tendo um AVC. Eu vou morrer aqui. Como é que eu vou sair?”. Eu abaixei a cabeça: “Eu estou sozinha, como que eu volto pra casa?”. Não lembrava nem o que eu tinha pedido. “Eu vou morrer”. E foi um período, para mim, muito longo, mas foi um intervalo que eu não vi nada, não escutei nada, por que eu lembro que estava acontecendo uma apresentação e a moça estava cantando uma Ave Maria. Eu não a vi começar; eu não a vi terminar. Eu só pensava que eu estava tendo um AVC, um aneurisma, alguma coisa assim. E do mesmo jeito que veio, voltou. Aquele dia eu tive certeza que realmente eu estava no caminho certo. Para mim foi a experiência mais intensa e que quebrou um pouco do meu orgulho, por que eu acho que o orgulho a gente não quebra ele todo, ele é muito grande.

Na umbanda de Pai Joaquim, o sentimento de humildade é, para as/os médiuns, importante conquista interior, pois, através dele, é possível ‘entregar-se ao trabalho’ – o que possibilita a atuação dos mentores, protetores e guias espirituais. Aliás, o uso da roupa branca por todas e todos médiuns em sinal de semelhança entre si, bem como a prática de entrar no terreiro com pés descalços, diz muito sobre um despir-se da vaidade, que configura justamente um sentido de humildade corporificada.

Assim como nas práticas espiritualistas do Santo Daimé a expressão dos sentimentos demonstra publicamente o tipo de “companhia espiritual” que a pessoa tem (Rehen, 2011), na umbanda de Pai Joaquim, analogamente, o orgulho é concebido como sentimento negativo, traduzido em comportamentos contrários ao sucesso dos trabalhos e definidor da confiabilidade dos fenômenos mediúnicos que envolvem a pessoa em questão.

Neste sentido, a referência de Ângela à sua experiência espiritual como ‘quebra do orgulho’ tem um pano de fundo cultural que lhe funda o significado. Tudo que Ângela sentiu tem sim um conteúdo íntimo, mas não poderia ser considerado apenas um estado mental e emocional, uma vez que o sentimento não depende apenas do fator subjetivo. O que vale ressaltar, portanto, é que a emoção enquanto reação corporificada

³ Refiro-me à Gonçalves Brito (2017).

expressa por Ângela na situação vivida parece ficar assim vinculada à experiência como um seu aspecto. Mas, pergunto, poder-se-ia considerar que Ângela experienciou uma emoção? Ou que Ângela viveu uma experiência que envolveu pensamento, ação e sentimento? Enquanto a primeira questão se insere em uma discussão melhor entendida dentro da antropologia das emoções, a segunda dependerá, em parte, da noção de experiência vivida de Bruner e Turner (1986).

Ângela continuou sua narrativa:

- Foi uma experiência assustadora. Eu tinha me comprometido a ajudar no trabalho e eu pensava assim: “Eu não vou conseguir levantar daqui, como que eu vou levantar. Não estou enxergando nada, o quê está acontecendo comigo?”. Eu esqueci completamente o que eu tinha pedido, literalmente. Eu meio que entrei em desespero mesmo. E do mesmo jeito que eu saí do ar, eu voltei. Eu fiquei com muita vergonha de não acreditar, de pedir uma prova e de não perceber a prova... Eu recebi a prova e eu não percebi. Às vezes o orgulho da gente é tão grande. Eu nem lembrei o que eu tinha pensado na hora, eu achei que era fisiológico. Não era nada físico. Foi o que eu tinha pedido. Tanto é que eu agradeço, agradei na hora que eu caí na real. Fiquei com vergonha, com muita vergonha de ter pedido isso e eu agradeço todos os dias. Eu acho que foi algo necessário. Eu precisava disso para ter a confiança. Hoje, por mais que eu entre em conflito, eu lembro dessa situação e eu penso o que eu estou fazendo, o quê eu estou pensando: “Eu estou duvidando ainda?” Mesmo às vezes ali, saudando o ponto, parada, eu ainda duvido. E eu já conversei com preto-velho sobre isso. Falei assim: “Eu sinto culpada por que eu duvido”. Ele falou: “É bom. Isso é bom pra evitar o fanatismo, pra evitar a vaidade que muitos médiuns têm”.

A noção de uma ‘educação da mente’ pelo sentimento – que vimos aparecer tanto na umbanda de Pai Joaquim como na pesquisa de Rehen (2011) sobre o Santo Daime – guarda relações com a escola filosófica do sentimentalismo, desenvolvida na Inglaterra do século XVIII e que pode ser incluída na complexa gama de concepções que formam um “dispositivo de sensibilidade” (Duarte, 1998).

Essas concepções diversas são enfeixadas por Duarte (1998) dentro das categorias de “perfectibilidade”, “experiência” e “fiscalismo”. Enquanto a primeira se refere, em suma, à ideia de que os seres humanos progridem sempre rumo à perfeição, a segunda e a terceira nos interessam aqui de modo mais proeminente. O fiscalismo lega ao pensamento moderno ocidental a relevância atribuída à corporalidade “como dimensão auto-explicativa do humano” e que, além de uma lógica própria independente da mente (ou alma ou espírito), “tem implicações imediatas sobre a condição humana” (Duarte, 1998, p. 25).

A experiência, assim como o fiscalismo, também se articula em torno do sistema nervoso em seu papel de intermediário entre o cérebro e os sentidos. A sensibilidade, tão fisiológica quanto sentimental, aparece como um meio para que os seres humanos avancem “na senda da perfectibilidade” (Duarte, 1998, p. 26). Cara também ao empirismo, a experiência torna-se o fundamento das realidades observáveis do mundo físico e configura-se a um só tempo como “fato cognitivo e emocional” (Coelho e Rezende, 2010, p. 112).

Se a experiência – entendida no sentido empirista como recepção de dados sensoriais e sua interpretação por meio de processos cognitivos – tem seus aspectos

cognitivos e sensíveis, o emocional não estaria aqui incluso como um aspecto da experiência⁴?

Para elucidar tal questão, mesmo sem o intuito de respondê-la definitivamente, parece-me plausível seguir a pista de Beatty (2010) de que o estudo antropológico das emoções tem pressupostos subjacentes autoevidentes. Este autor não explicita quais seriam esses pressupostos. Sugiro que há, especificamente, uma aparente assimilação do conceito de experiência ao de emoção, que aparece em alguns textos⁵.

Barbalet (2002, p. 1), por exemplo, concebe a emoção como “uma experiência de envolvimento” da pessoa com algo que, tendo importância, é registrada “em seu ser físico e disposicional”. Para este autor, “é essa experiência que é a emoção e não a linguagem de autoexplicação que surge da experiência” (idem, ibidem). Vê-se aqui, novamente, a relação teórica estabelecida entre emoção e experiência.

Coelho e Rezende (2011), em um texto crucial para a antropologia das emoções, falam em “vivência emocional” e “experiência emocional”. Nestes termos, o emocional caracteriza a experiência como ‘sentimental’? Ou uma tal experiência refere-se à vivência de uma emoção? Se a experiência de alguém teria como característica certa emotividade, então estaríamos tratando de um estado a um só tempo coletivo e subjetivo em um processo vivido pela pessoa. Se, distintamente, uma pessoa vive a experiência de uma emoção, poderíamos asseverar que a emoção vivida é englobada pela experiência ou, em outras palavras, poder-se-ia considerar a emoção como uma reação corporificada que alguém experimenta durante determinada situação.

A experiência de Ângela foi qualificada por ela como “assustadora” e “desesperadora”, ou seja, a experiência foi incrustrada pelas emoções denominadas susto e desespero. Tudo o que ela viveu no momento que pensou estar morrendo ou sofrendo algum sintoma de intercorrência física (um AVC, segundo a analogia de Ângela) é caracterizado como assustador e, deste modo, estamos diante tanto de uma experiência emocional quanto de uma vivência do susto e do desespero.

Neste passo, urge reconhecer, com Abu-Lughod e Lutz (1990, p. 12), “a possibilidade de que emoções também sejam emolduradas em muitos contextos como experiências envolvendo a pessoa inteira”. Se tomamos a hipótese de que a emoção é também uma experiência corporificada, é possível que estejamos justamente deixando a emoção implícita dentro da experiência, ou mesmo definindo a emoção como uma experiência, não obstante dizer o que ‘é’ uma emoção pareça uma tarefa ingrata.

A semelhança entre os conceitos-chave da antropologia da experiência e da antropologia das emoções também se estende para alguns problemas apontados nos estudos que de alguma forma exploram essas sendas teóricas. Por exemplo, a noção comum de experiência que tende a localizá-la na intimidade da consciência ou mesmo na percepção das pessoas ressoa com a noção – questionada por Abu-Lughod e Lutz, (1990) – de que emoção é fenômeno menos público ou menos passível de análise sociocultural.

Outros autores mostram que, no pensamento contemporâneo, existe uma defesa de uma antropologia da experiência que “investigue os domínios da vida – dores,

⁴ É preciso observar que a noção de experiência que aparece nos seguintes textos antropológicos acerca das emoções apresenta um acento empirista distinto da concepção de experiência vivida tal como formulada por Bruner e por Turner (1986). A presença do termo experiência, em suas múltiplas acepções, na antropologia da experiência e na antropologia das emoções, é um dos pontos que aproximam essas antropologias por meio de sua diferença.

⁵ Beatty (2010, p. 438) está interessado em como uma abordagem narrativa dentro do texto etnográfico pode abranger “os significados humanos que definem a experiência da emoção”. É justamente os últimos termos – experiência da emoção – que nos interessam como indícios para buscar questionar a diferença existente entre experiência emotiva e uma experiência vivida envolvendo uma emoção.

corpos, emoções – os quais só se apreende pobremente através da análise cultural” e também há quem pense que esse tipo de antropologia é “tanto epistemologicamente infundada, desde que nunca se poderia saber as imediaticidades vividas de outra pessoa ou sociedade, quanto irrelevante para questões políticas e sociais mais importantes” (Desjarlais, 1997, p. 12, tradução nossa).

Embora saibamos que emoções e experiências podem ser consideradas cultural e coletivamente compartilhadas, gerando efeitos amplos nas relações sociais, o caráter apenas aparentemente ‘subjetivo’ da experiência e da emoção não raro foi a primeira questão epistemológica que uma teoria social que se queria implicada nos assuntos coletivos apontou como defeito.

Voltemos para o trecho final da narrativa de Ângela, que nos conduzirá a ressaltar a teoria da umbanda de Pai Joaquim acerca dos sentimentos vividos durante o processo mediúnico.

- O que eu sinto é muito relativo. Depende da Linha da Umbanda e do trabalho. Eu recebo uma preta-velha que é muito engraçada, muito alegre. Ela traz muita alegria. Sabe aquela coisa que te joga um balde de alegria? É mais ou menos aquilo. É uma mistura de paz com alegria. A linha de Yemanjá é a coisa mais abençoada que tem. É muito lindo. Pra mim, a energia melhor que tem é de Yemanjá e a Linha das Águas. Você sai com muita paz, com muita tranquilidade, com muito amor. É tão difícil expressar sentimentos, mas é como se tivesse um balde de luz, tudo fica bonito, tudo fica tranquilo, é como se sentisse aquele amor. Sabe quando a mãe da gente vem e abraça a gente? Uma pessoa que a gente ama? É aquele sentimento, aquele sentimento gostoso de amor no coração. Com Oxum, na verdade, eu sinto muita tristeza, vontade de chorar, mas as outras vibrações da Linha das Águas, é muito amor. Você sai como se tivesse se abraçando, aquele amor quando te aconchega mesmo. Na linha de Ogum – uma força. É muito fisiológico – seu coração acelera tanto tanto tanto que você pensa que você vai ter um troço. É uma energia muito forte para mim. Já Caboclos de Oxóssi são de uma força. Não sei definir a diferença, talvez Ogum fosse mais uma força para enfrentamento, para guerra mesmo, algo como “Eu estou pronta para tudo. Agora o mundo pode acabar que eu estou pronta”. E Oxóssi, os caboclos são, na verdade, tão fortes para mim quanto Ogum, mas não é para guerra. Na verdade, está sendo feito um trabalho de limpeza. É força, mas é a força das matas mesmo. Ali é um trabalho forte, mas não para combater alguma coisa, mas para se fazer alguma coisa. Não sei se estou conseguindo expressar.

Apesar de sua dificuldade em ‘sentir’, Ângela narrou o que vivia durante os processos mediúnicos e os sentidos que corporificavam as energias dos Orixás (compreendidos como forças da natureza que se manifestam diferentemente pela atuação dos guias espirituais nas ‘Linhas da Umbanda’). Ângela expressou sua experiência em termos emocionais, especialmente por que essas informações foram registradas em resposta à pergunta que fez; “O que você sente quando está no terreiro?”.

Na umbanda de Pai Joaquim, a/o médium é vista/o como alguém que tem uma faculdade de percepção sutil para ‘receber’ impressões intangíveis, isto é, para captar através de sua glândula pineal (epífise) mensagens e vibrações sutis que emanam do plano astral (ou mundo espiritual), no qual os guias espirituais habitam. O/a médium

materializa ou serve como instrumento para o intercâmbio entre o plano em que vivem os seres encarnados e o plano em que vivem os seres intangíveis.

No processo mediúnic, os umbandistas cantam os ‘pontos’ que evocam energias, forças e fluxos espirituais. A pessoa-médium então ‘recebe’ as informações emitidas pelos guias espirituais, os quais são agrupados de acordo com as Linhas da Umbanda, sendo que cada uma dessas Linhas se materializa através de uma força da natureza. As forças da natureza são, na concepção nativa, os Orixás. Ao cantar os pontos de Oxóssi, há a manifestação dos caboclos que trazem os eflúvios das matas e que ‘limpam’ as pessoas que ali estão; ao entoar os cânticos de Ogum, a força dos metais e minérios emana entre os presentes. Ângela, particularmente, sente o coração bater mais forte, ao ritmo dos cânticos vibrantes, cujas melodias têm alguns compassos que poderiam ser considerados marchas. Esse conjunto de fatores estéticos, sensoriais, gera efeitos corpóreos nas pessoas, não obstante as vibrações sejam também concebidas como espirituais. Deste modo, os cânticos auxiliam a materializar o intangível.

Quando Ângela narra que sente amor, tranquilidade e paz como qualidades da energia de Yemanjá, há uma associação dessa força das águas marítimas ao conforto do colo materno. Yemanjá é considerada a Grande Mãe, enquanto Oxum também tem essa doçura materna, materializada na pureza e na força regenerativa e fecunda das águas doces. A energia de Oxum, para Ângela, traz um sentido de emoção profunda que a leva às lágrimas. Se olhássemos para esses sentidos de uma perspectiva estruturalista, mitológica, talvez haveríamos de encontrar um arquétipo ou metáfora bastante interessante que simboliza as emoções através da imagem das águas. Entretanto, o enfoque contextualista e fenomenológico nos conduz a entender que a experiência corporificada da serenidade, pureza e limpeza que Ângela sente tem uma concretude para ela. Como se pode ver, a linguagem das emoções usada por Ângela consegue autenticar a experiência mediúnica. Outras/os médiuns do Centro, e quiçá em outros coletivos umbandistas, certamente reconhecem muitos dos efeitos citados por ela.

Para Ângela, os efeitos corporificados das energias intangíveis que ela sentiu em si são bastante concretos, apesar de que em alguns momentos ela mesma tenha dúvidas sobre isso. Não me coloquei a tarefa de pretensamente ‘desmistificar’ a experiência vivida por ela, mas sim o exercício de considerar o que me foi dito com uma atenção generosa e uma sensibilidade ao contexto (Ingold, 2014). É certo que existe uma lacuna entre a experiência vivida e sua expressão em narrativa (Bruner, 1986); um abismo entre a vida como vivida e a vida como escrita (Beatty, 2010). Abismo e lacuna tais que, acrescentemos, ultrapassam as palavras.

A linguagem apresenta-se como questão fundamental tanto na antropologia das emoções como na antropologia da experiência. Enquanto Abu-Lughod e Lutz (1990) sugerem que emoções podem ser compreendidas como performances comunicativas e discursos que geram efeitos no mundo, Beatty (2010) contribui para a reflexão sobre a possibilidade de captação da emoção por meio do texto etnográfico construído em forma narrativa. Este autor demonstra que emoções têm uma história e pertencem a histórias, não dizendo respeito somente a relatos circunstanciais, mas também a contextos culturais.

A abordagem narrativa para as emoções, preconizada por Beatty (2010), e consequentemente sua noção implícita da emoção como uma experiência pessoal e/ou coletiva, relaciona-se epistemológica e metodologicamente com os exercícios narrativos que já haviam sido elaborados por Bruner e Turner (1986). A distinção de Beatty (2010, p. 432) entre a “vida tal como vivida” e a “vida tal como escrita” lembra muito a distinção apresentada por Bruner (1986) entre a experiência em si mesma e a narrativa da experiência como a tradução intersubjetiva do vivido.

Turner (1986) diferenciou a mera experiência de *uma* experiência ou experiência vivida, colocando a primeira no nível sensorial e perceptual e alçando a segunda ao estatuto hermenêutico-fenomenológico de processo que envolve o vivido, a reflexão sobre o vivido e a expressão do vivido. *Uma* experiência (*Erlebniss*) apenas se completa através da comunicação inteligível das vivências, ações, reflexões e sentimentos pretéritos para alguém que ouve no presente (Turner, 1982, p. 134). A consumação do processo da experiência vivida envolve passado e presente em uma “relação musical” por que a expressão para um público é imprescindível. A experiência vivida apresenta um caráter estético e pode ser considerada análoga ao processo criativo que impele um/a artista a expressar o que viveu por meio de dança, música, pintura, performance ou narrativa.

Essa preocupação com a linguagem, basilar na antropologia da experiência das emoções e na antropologia da experiência, conforma a abordagem narrativa de Beatty, de Bruner e de Turner, bem como a abordagem discursiva de Abu-Lughod e Lutz.

Entretanto, não nos cabe aqui generalizar a conclusão de que, para além dos textos citados ao longo deste estudo, a noção de experiência enquanto percepção de dados sensoriais sempre subsume a noção de emoção, até mesmo ocasionando uma assimilação teórica de uma à outra. O escopo deste estudo não permite avançar para além deste passo. De modo mais circunscrito, pode ser relevante a tentativa de elaboração de alguma hipótese de trabalho para pesquisas posteriores.

A combinação de uma abordagem contextualista⁶ – discursiva, narrativa ou hermenêutica voltada para a expressão da emoção – à perspectiva fenomenológica permite fugir de uma essencialização das emoções (tanto no sentido de supostamente fixar a definição do que elas ‘são’ como no sentido de tomar como dada sua universalidade). Deste modo, é possível registrar os sentimentos culturalmente localizados e corporificados que pessoas em contextos distintos expressam por meio da linguagem, verbal e não-verbal.

Neste texto, o objetivo foi procurar os pontos de aproximação de algumas facetas da antropologia da experiência e da antropologia das emoções, esboçando as relações como questões de pesquisa a serem exploradas e deixando-as como contribuição a dois férteis campos de indagação antropológica. Para tal, as semelhanças entre ambas foram relevadas. Entretanto, poder-se-ia também perguntar sobre as diferenças existentes entre tais antropologias.

Sem a pretensão de finalizar solitariamente o plantio de um espaço de diálogo possivelmente fecundo, aponto somente que enquanto a antropologia da experiência enfoca sobretudo a dimensão estética (artística e performática) de fenômenos culturais, aparecendo como formulação teórica da maturidade de Victor Turner, a antropologia das emoções tem uma força analítica enorme em relação à significância pessoal e corporificada da emoção dentro de quadros sociais mais amplos em contextos históricos localizados. Deste modo, certamente tornou-se instrumento relevante para a apreensão do “mútuo engajamento de instituições e atores através da emoção e dos discursos da emoção” (Beatty, 2010, p. 431, tradução nossa).

Deixo aqui a sugestão de que se consideramos a emoção como uma experiência performativa, cultural e ao mesmo tempo corporificada, implicitamente engolfamos emoção e experiência, caracterizando a emoção como a própria experiência que alguém pode viver. Se consideramos a existência da experiência emotiva, talvez haja algo a refletir sobre a possibilidade de que a experiência de uma emoção configure ideia

⁶ Refiro-me a abordagens contextualistas como enfoques que evitam conceber as emoções como fenômenos transculturais, independentes da historicidade de coletivos e pessoas, ou apriorísticas em relação aos lugares nos quais se manifestam.

distinta de uma experiência vivida que envolve uma emoção. O provável rendimento analítico da aproximação da antropologia da experiência e da antropologia das emoções certamente se tornará evidente na medida em que se lance mão dessas molduras teóricas então relacionadas na reflexão acerca de outros casos concretos.

Referências

ABU-LUGHOD, Lila; Catherine Lutz. Introduction: emotion, discourse and the politics of everyday life, p. 1-19. In: *Language and the Politics of Emotion*. New York: Cambridge University Press, 1990.

BARBALET, Jack. Why emotions are crucial? , p 1–9. In: J.M. Barbalet, (ed.) *Emotions and Sociology*. Oxford: Blackwell, 2002.

BEATTY, Andrew. How did it feel to you?. *American Anthropologist*, v. 112, n. 3, p. 430-443, 2010.

BRUNER, Edward. Experience and its expressions. In: Victor Turner; Edward Bruner. *The Anthropology of Experience*, p. 3-30. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 1986.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. O império dos sentidos: sensibilidade, sensualidade, sexualidade na cultura ocidental moderna. In: M. L. Heilborn, (org.). *Sexualidade. O olhar das Ciências Sociais*, p. 21-30. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

REZENDE, Claudia Barcellos; Maria Claudia Coelho. *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas. Série Sociedade e Cultura, 2010.

COELHO, Maria Claudia; Claudia Barcellos Rezende. Introdução. O campo da antropologia das emoções. In: M. C. Coelho; C. B. Rezende, (org). *Cultura e sentimentos - ensaios em antropologia das emoções*, p. 7-26. Rio de Janeiro: Contra Capa / FAPERJ, 2011.

DESJARLAIS, Robert. Rethinking experience. In: *Shelter Blues: Sanity and selfhood among the homeless*, p. 11-17. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

GONÇALVES BRITO, Lucas. Experiência e conhecimento vivido no terreiro: aspectos da umbanda de Pai Joaquim. *Debates do Ner*, a.18, n. 32, p. 171-201, 2017.

INGOLD, Tim. That's enough about ethnography! *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n.1, p. 383-395, 2014.

LUTZ, Catherine. Engendered emotion: gender, power, and the rhetoric of emotional control in American Discourse. C Lutz.; L. Abu-Lughod, *Language and the Politics of Emotion* , p. 69-91. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

REHEN, Lucas Kastrup Fonseca. A manifestação de sentimentos no Santo Daime. In: Maria Claudia Coelho; Claudia Barcellos Rezende (org). *Cultura e sentimentos - ensaios em antropologia das emoções*, p. 123-142, Rio de Janeiro: Contra Capa / FAPERJ, 2011.

TURNER, Victor. "Introduction". In: *From ritual to theatre*. New York: PAJ Publications, 1982, p. 7-19.

_____. "Dewey, Dilthey and Drama: An essay in the Anthropology of Experience". In: In: TURNER, Victor; BRUNER, Edward. *The Anthropology of Experience*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 1986, p. 33-44

